UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269020 4

Fuchs, Emil
Schleiermachers
Religionsbegriff

B
3098
R4F8

Schleiermachers

ligionsbegriff und religiöse Stellung

zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden

(1799—1806)

LIBRARY
JAN 25 1902
UNIVERSITY OF TORONTO

Teil: Der Religionsbegriff Schleiermachers zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden.

Inaugural-Dissertation

zur

langung des Grades eines Licentiaten der Theologie

der

Hochwürdigen theologischen Fakultät

der

rossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen

vorgelegt von

Emil Fuchs

Pfarrassistent zu Lampertheim.

LIBRARY
APR 21 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1900.

B
3098
R4F8

Abkürzungen für öfter zitierte Werke.

P.	mit Seitenzahl für:	Pünjer: Fr. Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. 1879.
O.	„ „ „	Otto: Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1899.
Mon.	„ „ „	die Monologen im I. Band der gesammelten philosophischen Werke.
Dilthey, A.	„ „ „	den Anhang zu Dilthey, Schleiermachers Leben.
Pr. I	„ „ „	Schleiermachers gesammelte Werke, 2. Abtlg.: Predigten, I. Bd. Berlin, Reimer, 1834.
Br.	mit Band und Seitenzahl:	Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 4 Bde.
Dilthey	mit Seitenzahl für:	Dilthey: Schleiermachers Leben, I. Bd. 1870.
A. Ritschl	„ „ „	A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion. 1874.
Lipsius	„ „ „	Lipsius: Schleiermachers Reden über die Religion in Jahrb. für protest. Theol., I. Jahrg., 1875.
Bender	„ „ „	W. Bender: Schleiermachers Theol. I. Bd. 1876.
O. Ritschl	„ „ „	O. Ritschl: Schleiermachers Stellung zum Christentum, 1888 (zuvor in Theol. Studien u. Kritiken, 1888).
Bleek	„ „ „	H. Bleek: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. 1898.

S. d. A. bedeutet: Seite der vorliegenden Arbeit.

LIBRARY
APR 18 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Einleitung.

Nachfolgende Arbeit will Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung in der ersten Ausgabe der Reden erforschen, indem sie alle Werke und Äusserungen heranzieht, die uns Aufschluss geben können über diese Seite seiner Weltauffassung.

Die Aufgabe Schleiermachers religiöse und theologische Anschauungen zu erläutern durch Heranziehen seiner philosophischen Gedanken ist schon in Angriff genommen durch Sigwart (Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre. Jahrb. f. deutsche Theol. II, 1857, S. 267 ff.) [1] und E. Schürer: (Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Leipzig 1868.). Doch beide beziehen sich nur auf die spätere Zeit, nachdem Schleiermacher schon seine Auseinandersetzung mit Schelling entschieden und endgiltig vollzogen hatte.

Diese Arbeit beschränkt sich auf die erste Zeit. Sie will Schleiermachers Gedanken so viel wie möglich klar legen, um einen festen Ort zu gewinnen, von dem aus man sich die Entwicklung der späteren Zeit klar machen kann. Das Jahr 1806 ist als Grenze gewählt, weil seit ihm Änderungen der Denk- und Ausdrucksweise Schleiermachers deutlich hervortreten (2. Ausgabe der Reden), von denen vorher kein Zeugnis vorliegt. Sie und ihre Ursachen hoffe ich in einem späteren Aufsatz darlegen zu

[1] Vergl. auch ebendort S. 830 ff. die Abhandlung Sigwarts, „Schleiermacher's psychol. Voraussetzungen, insbes. die Begriffe des Gefühls u. der Individualität."

können, der Schleiermachers Auseinandersetzung mit dem ihm in dieser Zeit (Halle) durch Steffens erst recht nahe gebrachten Schelling behandeln soll.

Diesen Unterschied der beiden Ausgaben von 1799 u. 1806 hat zum ersten Male R. Haym beobachtet. Zwar hat schon Schürer auf einige Änderungen der Terminologie aufmerksam gemacht (vergl. a. a. O. S. 28 ff.), doch den wesentlichen Unterschied erkennt erst Haym, wenn er sagt: „Desgleichen wird die religiöse Beziehung auf das Universum für jetzt (1. Ausgabe) noch nicht als frommes Gefühl, sondern fast durchweg als Anschauung bezeichnet.“ (R. Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870. S. 426).

Dem Zwecke seines Buches gemäss giebt jedoch Haym nur eine Darstellung der Gedanken Schleiermachers ohne näher zu erforschen, was der Begriff Anschauung in Schleiermachers Denken bedeutet, und ohne die Consequenzen für Schleiermachers religiöse Stellung zu ziehen.

Dieselbe Erkenntnis finden wir bei Dilthey (Leben Schleiermachers. I. Bd. Berlin 1870). Er giebt eine meisterhafte Darstellung der Gedankenwelt der Reden (S. 302 ff.; 384 ff.). Die Grundlagen dessen, was diese Arbeit ausführt, sind bei ihm schon vorhanden. Es findet sich bei ihm die Erkenntnis der Analogie zwischen sinnlicher Anschauung, Selbstanschauung, Anschauung anderer Menschen und Anschauung des Universums (S. 307, 312, 313 ff., 385). Ebenso ist erkannt, dass die Anschauung des Universums nur dem sittlichen Gemüte, der Liebe, möglich ist (S. 380).

Doch wird diese Erkenntnis nicht mit aller Klarheit hervorgehoben und benutzt. So kommt Dilthey, trotzdem er gar oft daran anstreift (vergl. S. 307, 312 f., 385) nicht zu einem Erfassen dessen, was Schleiermacher mit dem Begriff „Anschauung des Universums“ sagen will.

Er hebt einerseits gerade das hervor, was in der ersten Ausgabe zurücktritt, die Anschauung des Universums in der Natur, andererseits ist er in Versuchung, alle auf das Universum bezügliche Gedanken als metaphysische statt religiöse zu fassen. Er stellt sie ohne

Bedenken philosophischen Gedanken zur Seite (S. 306 f., 311, 317, 318 ff.) ohne zu berücksichtigen, dass ihre Quelle und ihr Charakter bei Schleiermacher sehr verschieden von aller Philosophie ist.

Besonders durch letzteres verdeckt es sich in Diltheys Darstellung, wie Schleiermachers ganze Weltanschauung auch in dieser Zeit durch religiöse, christliche Interessen bestimmt ist. Bei einer Fortsetzung seines Werkes hätte Dilthey wohl selbt empfunden, wie notwendig ein stärkeres Hervorheben des Religiösen ist, um Schleiermachers Entwicklung zu begreifen. Durch dieses Versäumnis hat Dilthey verschuldet, dass seine Darstellung noch nicht die ihr zukommende Wirkung auf die Auffassung von Schleiermachers religiöser und theologischer Entwicklung geübt hat.

Seit Dilthey verschwindet der Gedanke, dass zwischen den verschiedenen Ausgaben der Reden Unterschiede vorhanden sind, nicht mehr.

So vertritt ihn Lommatzsch in seiner vortrefflichen Darstellung: Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Übernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie (Berlin 1872 S. 35 f.).

Wie der Titel schon sagt, erstreckt sich die Darstellung auf Schleiermachers sämtliche Schriften. Den Gegenstand dieser Arbeit berührt sie nur gelegentlich.

Es folgt der Zeit nach die Schrift Albrecht Ritschl's, Schleiermachers Reden über die Religion (1874). Er führt den Gedanken ein, dass Schleiermachers Conception von ästhetischen Interessen ausgehe und nach ästhetischen Massstäben gebildet sei.

Den ersten Versuch, Diltheys Darstellung für die Erkenntnis von Schleiermachers religiöser und theologischer Stellung nutzbar zu machen, machte Lipsius. (Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrb. für protest. Theol. 1875).

Schärfer als alle vorhergehenden betont er „die sehr bedeutenden Differenzen" zwischen den verschiedenen Ausgaben, die „besonders den Religionsbegriff selbst und seine

psychologische Begründung“ betreffen, dann aber sich „auf die gesamte Schleiermachersche Weltanschauung namentlich auf den Gottesbegriff“ erstrecken.

Auch gegenüber dem Begriffe „Anschauung“ hat Lipsius scharfe Beobachtungen gemacht. Im Wesentlichen gilt von seinem Artikel dasselbe wie von Dilthey, auf dessen Ausführungen er beruht. Auch er beginnt seine Ausführungen nicht mit dem Begriffe „Anschauung“, wodurch das Religiöse in den Vordergrund gerückt worden wäre, sondern mit dem Begriff „Universum“, der so nur nach seiner philosophischen Seite zur Geltung kommt (s. S. 42 d. A.).

Bender: Schleiermachers Theologie (1876. 78) will bewusst eine Gesamtdarstellung des Systemes Schleiermachers geben (I. Bd., Vorwort S. I). Deshalb ist sein Werk nicht zu benutzen, um den Entwicklungsgang Schleiermachers kennen zu lernen. Doch da Bender immerhin eine Darstellung „der ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion“ (Bd. I, S. 156 ff.) giebt, so ist er hier auch heran zu ziehen.

Seine Gedanken sind mehr eine Fortsetzung derjenigen A. Rischl's und schliessen sich wenig an Dilthey und Lipsius an.

Hingegen ist Otto Ritschl's Schrift „Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion“ (Gotha 1888)[1]), gerade als Weiterentwicklung dieser Gedanken zu betrachten. O. Ritschl's Verdienst ist, dass er die bei Dilthey und Lipsius vorhandenen Unklarheiten und Widersprüche bei Darstellung dessen, was der Begriff „Anschauung“ bedeutet, klar erkennt und zu lösen versucht hat. Er thut dies, indem er zwei Arten religiöser Anschauung unterscheidet (S. 47 ff.). Hierin kann ich nicht mit ihm übereinstimmen, sondern glaube, dass diese Widersprüche sich auf andere Art lösen lassen (vergl.

[1]) Selbständige, zum Teil weiter ausgeführte Ausgabe des Aufsatzes „Studien über Schleiermacher“ in Theol. Studien u. Kritiken, 1888.

S. 42 f. d. A.). Zugleich geht er über Dilthey und Lipsius weit hinaus, indem er zeigt, dass allein durch Analyse dessen, was die verschiedenen Ausdrücke besagen, nicht erkannt werden kann, was Schleiermecher unter Universum versteht (S. 46). Damit rückt das Religiöse in den Vordergrund an Stelle des Philosophischen.

Mit seiner Auffassung des Begriffes Anschaung hängt bei O. Ritschl diejenige vom Exoterischen und Esoterischen bei Schleiermacher (S. 5 ff., 8), sowie seine Vorwürfe, dass Schleiermacher das Christentum zur Gnosis sublimiere (S. 100, 106), und dass er die Kirchen in einer einseitig atomistischen Weise herabsetze (S. 107) zusammen, dem ich deshalb auch nicht völlig zustimmen kann (vergl. II. Teil).

Neben diesen Arbeiten über Schleiermacher sind noch die beiden Ausgaben der Reden zu erwähnen:

Fr. Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe besorgt von B. Pünjer. Braunschweig 1879,

u. Fr. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsgg. v. R. Otto. Göttingen 1899.

Das erstere Werk will ein Hilfsmittel zur gründlichen Erforschung Schleiermachers sein, indem es in vortrefflicher, übersichtlicher Weise den Text der verschiedenen Ausgaben neben einander stellt. Für die zweite Ausgabe ist man völlig auf dieses angewiesen, für die erste ist es ersetzt durch Otto.

Die Ausgabe des Letzteren ist zum Hundertjahr-Gedächtnis des ersten Erscheinens der Reden veröffentlicht. Sie will das Buch in der Form, in der es seine Hauptwirksamkeit geübt hat, wieder zugänglich machen.

Sehr dankenswerth ist dabei die auch Nichttheologen und Anfänger einführende Einleitung und der Leitfaden unter dem Texte.

Ich citiere nach beiden Ausgaben Pünjer unter P. mit Seitenzahl, Otto unter O. mit Seitenzahl. In Betracht kommt für diese Arbeit nur die I. Ausgabe.

Die Abweichung der I. Ausgabe der Reden von den späteren, überhaupt von Schleiermachers späteren Gedanken besteht darin, dass die Definition der Religion als Gefühl, die man ihm als seine eigentümliche zuschreibt, in ihr noch nicht vorhanden ist. Die erste Ausgabe bestimmt das Wesen der Religion vielmehr als „Anschauung und Gefühl". (P. 46; O. 29; vgl. R. Haym: Die romantische Schule, S. 426; Bender, I. 171; Lipsius, S. 161; O. Ritschl, S. 45/46 u. a.). Sie ist Anschauung des Universums in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen, Sichergreifenlassen vom Universum in kindlicher Passivität.

In den Ausführungen ist durchweg der Begriff „Anschauung" nicht „Gefühl" der dominierende. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (P. 52; O. 32). Das Gefühl wird nur als eine Begleiterscheinung der Anschauung eingeführt. Jede Anschauung ist ihrer Natur nach mit einem Gefühle verbunden, so auch die des Universums oder die Religion. (P. 69; O. 38; vgl. auch Haym: Die romantische Schule, S. 427 f.)

Dieser Begriff „Anschauung" nun ist für Schleiermachers Art des Denkens und Redens in der Zeit von 1799—1806 grundlegend; ja nicht nur für Schleiermacher, wir finden den Begriff auch bei Fichte und Schelling in centraler Stellung. Hier gilt es zunächst festzulegen, was er für Schleiermacher bedeutet.

In derselben Zeit, wo sich die Definition der Religion ändert, tritt dieser Begriff überhaupt bei ihm zurück. Um Schleiermachers Entwicklung zu verstehen, muss man also auch die Geschichte dieses Begriffes bei ihm verfolgen.

Der 1. Teil dieser Arbeit sucht nun festzustellen, was dieser Begriff in den Jahren 1799—1806 bedeutet.

Der II. Teil wird dann auf Grund des hierbei gewonnenen Resultates erforschen, was Schleiermachers eigene religiöse Stellung gewesen ist.

Ich glaube nachweisen zu können, dass diese persönliche Stellung durchaus mit derjenigen in den Reden einheitlich ist, und sehe in diesem Nachweis den Hauptzweck meiner Arbeit.

Ein Schlussabschnitt führt dann noch aus, dass auch der Gedankenkreis der Predigten derselbe ist wie der der Reden, Monologen und Briefe jener Zeit, die Predigten sind Aussprüche seines religiösen Empfindens, Reden und Monologen Gedanken über dessen Wesen und Stellung zu den anderen Gebieten des menschlichen Lebens.

I.

Was versteht Schleiermacher in der Zeit vor 1806 unter „Anschauung“ ausserhalb des Gebietes der Religion und wie denkt er sich damit Gefühle verbunden?

1. Die sinnliche Anschauung.

Der Begriff spielt zunächst eine Rolle für das Verhältnis des Menschen zur Körperwelt. Hier weist er deutlich auf Kants Einfluss zurück.

Der Mensch nimmt gemäss seiner Natur Wirkungen der Aussenwelt auf, fasst sie zusammen und begreift sie. Dadurch entsteht in ihm eine Anschauung von den Aussendingen. Zu ihrer Entstehung wirkt das Angeschaute durch sein Handeln auf den Menschen ebenso mit wie der Anschauende selbst. Was der Mensch wahrnimmt, ist nicht das Wesen der Dinge, sondern eben dies Handeln der Dinge auf ihn. Auf Grund desselben gestaltet er nun „seiner Natur gemäss“ die Anschauung von den Dingen. Ein Handeln der Dinge trifft die Augen. Diese nehmen es auf als Licht. Das ist die daraus gebildete Anschauung. Ein anderes Handeln trifft die Finger. Diese nehmen es auf als Druck (P. 53 ff.; O. 32).

Dabei darf nie vergessen werden, dass der Mensch es ist, der aus dem ihn treffenden Handeln die Anschauung bildet. „Trage ich nicht die ewigen Formen der Dinge in mir? Nichts ist nur Wirkung von ihr (der Aussenwelt)

auf mich, nein, immer geht auch Wirkung von mir aus auf sie“ (Mon. 356)[1]).

Weil aber die Anschauung hervorgerufen wird durch ein Handeln der Dinge auf den Menschen, ist es auch nicht möglich, ein vollkommenes System aufzustellen, mit Hilfe dessen man alle noch möglichen Anschauungen construieren könnte. Immer neue Handlungen der Dinge können den Menschen treffen, also auch immer neue Anschauungen entstehen. (So beim Sternenhimmel P. 63; O. 34 f.).

Wird also die Anschauung hervorgerufen durch ein Handeln der Dinge auf uns, so wird uns dieses vermittelt durch eine mehr oder weniger heftige Erregung unserer Organe, des Nervensystems, wodurch weiter eine Erregung unseres inneren Bewusstseins eintritt. Diese Erregungen werden uns bewusst als körperliche Lust- und Schmerzempfindungen, also als Gefühle (P. 69; O. 38). Soweit nun diese Gefühle identificiert werden mit den sie streng genommen erst hervorbringenden Erregungen der Organe, nennt sie Schleiermacher Ursachen der Anschauung. Seine eigentliche, ich möchte sagen wissenschaftliche, Ansicht davon ist aber die, dass er sie von den Erregungen der Organe trennt. Durch diese vollzieht sich die Berührung des Menschen mit der Aussenwelt in einem ausserhalb des Bewusstseins liegenden Act. Aus diesem Act entsteht einerseits das Bewusstsein von einer Erregung des Ich, das Gefühl, andererseits das Bewusstsein von einem das Ich erregenden, die Anschauung (P. 76; O. 42 f.).

Darnach sind die Gefühle nur Begleiterscheinung der sinnlichen Anschauung.

Für das naive Bewusstsein aber, dem sich Schleiermacher in den Reden daneben auch anschliesst, ist ja die

---

[1]) Die Monologen citiere ich nach der Ausgabe in den gesammelten Werken zur Philosophie 5. Bd. unter Mon. mit Seitenzahl dieses ersten Buches. Ich wage dies, da die Begriffswelt hier wohl völlig die der ersten Zeit ist, Schleiermachers Versicherung, dass die Änderungen unbedeutend seien, also richtig ist. Die 1. Ausgabe habe ich nicht zur Verfügung.

Anschauung zugleich das Wirkliche und Erregende. Für es sind also die Gefühle Folgen der Anschauung.

Soweit nun diese Gefühle Lustempfindungen sind, hat der Mensch das Bestreben, sie in sich hervorzubringen. Es entsteht in ihm das Begehrungsvermögen.

Das innere Wesen des Menschen ist nun bestimmt durch das, worauf sein Begehrungsvermögen gerichtet ist. (S. den Aufsatz: Über die Freiheit. Dilthey: Leben Schleiermachers 1. Bd. Anhang S. 27, 30 f., 35–39.) Wem diese sinnlichen Lustempfindungen das höchste sind, wer an dem tierischen Gefühle des Genusses (Mon. 355), dem niederen Gefühle hängt, der hängt auch an der äusseren Vorstellung und kann nicht zur höheren Natur gelangen (Mon. 364). Er kennt keine Welt ausser der sinnlichen.

2. Die Selbstanschauung.

In den oben ausgeführten Gedanken liegt, dass eine andere, höhere Bestimmung des Begehrungsvermögens möglich ist als die durch die Körperwelt und die sinnlichen Gefühle. Dieses ist die Bestimmtheit durch eine Vorstellung von unserem eigenen inneren Wesen und dem, was dieses fördert und behauptet.

Wird durch die sinnliche Bestimmtheit des Begehrungsvermögens ein Handeln auf die Körperwelt, ein Jagen nach Irdischem hervorgebracht (P. 5; O. 4), so hierdurch ein Handeln auf sich selbst, ein „innerstes Handeln", in dem das wahrste Wesen des Menschen besteht. In dieser Fähigkeit zum inneren Handeln besteht seine Freiheit. Damit sind wir bei den Grundgedanken der Monologen angekommen [1]).

---

[1]) Diese sind in ihrer Conception früher als die Reden. Die Ansätze zu ihnen finden sich schon in den Aufsätzen: „Über die Freiheit" (Dilthey: Leben Schleiermachers, I. Bd, Anhang S. 19 ff., in die Zeit 1789–92 gesetzt); „Über den Wert des Lebens" (ebenda S. 40 ff., 1792/93); Ethische Rhapsodieen (eb. S. 76 ff. 1796–98) und in Schl. nachgelassenen Predigten 1789–1810, hrsg. v. Sydow, 135 ff.

Dies sein wahrstes Wesen aber kann der Mensch nicht verstandesmässig erkennen. Es ist ihm als solches in einer Anschauung, der Selbstanschauung gegeben.

Diese Anschauung erschliesst dem Menschen vor allem die in ihm vorhandene Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen und zu bilden unabhängig von allen äusseren hemmenden Einflüssen. Damit findet er in sich sein wahres, ewiges Wesen, das von aller Zeit unabhängig ist, oder die Menschheit d. h. also das, was deren wahres, gemeinsames Wesen ausmacht, die Freiheit (Mon. 352). „So ist die Freiheit in allem das ursprüngliche und wie das erste, so auch das innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um sie anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiete der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weicht jedes drückende Gefühl der Knechtschaft; es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf . . . .“ (Mon. 357).

Diese Anschauung seines wahren, göttlichen Wesens, seiner Schöpferkraft und Freiheit ist jedoch dem Menschen nicht von Natur gegeben. Gar viele kennen sie nicht. Statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in der Tiefe sich regt, kennen und sehen sie nur die äussere Erscheinung. Statt sich anzuschauen, holen sie nur von fern und nah ein Bild des äusseren Lebens und seines Wechsels zusammen, bleiben Sclaven der Zeit und der Notwendigkeit (Mon. 354). Die einzige Schätzung ihres Daseins ist die nach äusseren Dingen (Mon. 355).

Wir sehen die Unmöglichkeit sein freies Wesen zu erkennen, gilt für den, dessen Begehrungsvermögen durch Sinnliches bestimmt ist. Er ist mit dem, wonach er strebt, vom Äusseren abhängig. „Freiheit und ihr heiliges Gefühl“ verbirgt sich dem, „dessen Blick nur auf dem äusseren Thun und Leben des Menschen weilet.“ Diese sinnlich bestimmten fürchten sich sogar, sich selbst zu schauen, denn sie wissen nicht, ob sie dann etwas wertvolles sehen. Wertvoll ist ihnen ja nur äusserliches. Freilich ganz ohne Selbstbewusstsein, ohne Bewusstsein ihrer Fähigkeit sich

gemäss des eigenen Wesens zu gestalten, sind sie nicht. Ein Ansatz dazu liegt in jedem. Aber er wird ihnen zum Zuchtmeister, zum beständigen bösen Gewissen (Mon. 363 f.).

Wie aber kommt diese Anschauung zu Stande? Sie kommt als hohe Offenbarung von innen und lehrt, dass daneben alles andere nichts ist. Daraus ergibt sich der freie Entschluss, Mensch zu sein, der allein zum Ziele führt (Mon. 365).

Aber diese Offenbarung kommt nicht unvermittelt. Das innere Wesen des Menschen, aus dem sie kommt, muss erst dazu gebildet sein, sie hervorzubringen. Dies geschieht dadurch, dass dem Menschen zuerst eine schwache Ahnung von seinem inneren Wesen aufgeht. Sucht er ihr zu entsprechen, so wird sie immer klarer. Je mehr er nach ihr handelt, desto klarer wird einerseits die Erkenntnis der Fähigkeit, sich selbst nach ihr zu bestimmen und der Befriedigung, die ihm dies gewährt. Daraus entsteht schliesslich die hohe Offenbarung und die dauernde, klare Selbstbestimmung. Deshalb heisst es: „Ein wahrhaft menschlich Handeln, erzeugt das klare Bewusstsein der Menschheit in mir, und dies Bewusstsein lässt kein andres als der Menschheit würdiges Handeln zu.“ „Dies ist der innige, notwendige Zusammenhang zwischen Thun und Schauen“ (Mon. 364).

So entspringt also die Erkenntnis seiner Freiheit daraus, dass der Mensch im Stande ist, sich oder sein Begehrungsvermögen nach einer Anschauung seines wahren, inneren Wesens zu bestimmen. Daher ist die Anschauung von sich als freiem Wesen nur möglich mit der von sich als einem eigentümlichen und sich in seiner Eigentümlichkeit selbst bildenden Wesen. Die Anschauung der Freiheit zeigt ihm das wahre Wesen der Menschheit. Dies zweite zeigt ihm sich selbst als von der Menschheit gesondertes Wesen. Er erkennt, welches Gebiet der Menschheit ihm angehöre, wo der gemeinschaftliche Grund grade seiner Ausdehnung und Schranken ist, wie er die Menschheit

darstellen soll, und prophetisch kann er wissen, was er noch sein und werden kann (Mon. 367 f.).

Aus der Bestimmtheit des Begehrungsvermögens durch die sinnliche Anschauung entsteht der Trieb, äussere, irdische Dinge an sich zu reissen, um sich durch sie Genuss zu verschaffen. Das daraus entstehende Handeln ist abhängig von den äusseren Dingen.

Ist aber das Begehrungsvermögen bestimmt durch die Selbstanschauung, so erwächst daraus der Trieb, sein eigenes inneres Wesen auszubilden und die Welt nach ihm zu gestalten. Je mehr dies gelingt, desto deutlicher wird dem Menschen, dass er sich hier auf einem Gebiete bewegt, wo nichts ihn hindern kann, wo er frei ist.

Deshalb wird bei Ausübung dieses Triebes im sittlichen Handeln das Gefühl der Freiheit immer stärker: „Klarer und reicher fühle ich mich nach jedem Handeln, stärker und gesunder: denn bei jeder That eigne ich mir etwas von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoffe der Menschheit an und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt“ (Mon. 412).

In dieser Selbstanschauung ist aber der Mensch unabhängig von allem Äusseren. Er bestimmt sich selbst durch sie. Nichts Äusseres hemmt, beeinflusst ihn mehr: „Der sittliche Mensch bewegt sich frei um seine eigene Achse“ (Dilthey: Anhang S. 83; Mon. 395 ff.).

Wenn nun das Entstehen der Selbstanschauung abhängig ist von dem ihr entsprechenden Handeln, so kann sie auch nur da sein und entstehen zusammen mit dem ihr entsprechenden Wesen des Menschen. Deshalb sagt Fr. Schlegel, dass nach Schleiermacher Selbstbildung und innere Anschauung dasselbe seien (Br. III, 166).

Wie die sinnliche Anschauung so ist nun auch die Selbstanschauung verbunden mit einer Erregung des inneren Menschen. Diese kann hier nicht verursacht sein durch eine Erregung der Organe. Die Selbstanschauung geht ja aus dem Innern des Menschen selbst hervor. Deshalb findet zwischen Selbstanschauung und Gefühl ein noch

viel innigeres Verhältnis statt. Selbstanschauung und Freiheitsgefühl sind Wechselbegriffe.

Sofern aber wieder der Habitus des Menschen als freies Wesen, aus dem die Selbstanschauung hervorgeht, selbst dem Menschen als eine Bestimmtheit des inneren Bewusstseins, also als Gefühl gegeben ist, geht auch die Selbstanschauung erst aus diesem hervor. „Ich fühle mich . . . ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll“ (Mon. 367).

Andrerseits kann aber der Mensch dieses Lustgefühl der Freiheit nur haben, wenn er sich gemäss seiner Selbstanschauung bestimmt hat. Diese kann also auch wieder als das erste, das Gefühl als das verursachte angesehen werden. Das Freiheitsgefühl erwacht unausbleiblich in uns, „sobald wir uns unserer selbst als moralischer Wesen bewusst werden“ (Dilthey, Anhang S. 35). Nur wer die Menschheit in sich selbst betrachtet, vermisst nie „das edelste Gefühl des eigenen Selbst“.

Sofern nun solche Gefühle mit der Selbstanschauung verbunden sind, kann diese unser Begehrungsvermögen bestimmen. Letzteres erstrebt dann, weil ein Gefühl der Lust verursachend, alles, was der Selbstanschauung entspricht, es will nicht, weil Unlust verursachend, was ihr widerspricht. Diese Gefühle werden dem Menschen zum Wegweiser, das zu finden, was seinem eigentlichen Wesen entspricht und es bildet, also zur Selbstanschauung. Sie können freilich nur da entstehen, wo schon eine Ahnung vom wahren Wesen aufgegangen ist und nicht mehr die sinnliche Bestimmtheit allein herrscht. Wo dies der Fall ist, treiben sie das Begehrungsvermögen zu dem Handeln an, das diese innere Anschauung klärt und stärkt, das Freiheitsgefühl hervorbringt.

Je klarer die Anschauung wird, desto stärker die Gefühle. Sie sind also richtig gedacht völlig parallel zu ihr.

Beides, Gefühl der Freiheit und Anschauung von sich als eignem Wesen, ist also nur möglich mit dem und durch das entsprechende Handeln. Nur das Handeln gibt dem Menschen das Bewusstsein freier Selbstbestimmung. Nur in ihm hat er die Garantie, dass sein Wesen etwas festes, dauerndes ist.

„Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewusst ist, kann er sicher sein, sie auch im Künftigen nicht zu verletzen" (Mon. 372).

Diese Selbstanschauung nun nennt Schleiermacher eine „ursprüngliche Anschauung".

Wir sahen, dass sie eine vom Menschen producierte Anschauung ist, so gut wie die sinnliche.

Eine ursprüngliche Anschauung nennt sie Schleiermacher, weil sie nicht durch das Wirken der Aussenwelt auf uns hervorgerufen, sondern aus der Schöpferkraft des menschlichen Geistes entstanden ist.

Hier können wir nun auch erkennen, was das „Schöpferische" am menschlichen Geiste ist, das Schleiermacher so hoch schätzt. Es ist die Gabe des menschlichen Geistes, sich aus all den Eindrücken, die er empfängt, einheitliche Bilder zu schaffen, anzuschauen.

Ursprünglich nennt er diese Anschauung auf sinnlichem Gebiete nicht, weil sie ein Verarbeiten des von aussen gegebenen Materiales ist. Ursprünglich heisst aber die durch diese Schöpferkraft geschaffene Selbstanschauung, weil ihr das Material nicht gegeben werden kann durch irgend eine Vermittlung, sondern sie muss es im eigenen Wesen des Menschen besitzen.

Darin, dass er dieses Material besitzt, liegt nun für Schleiermacher der Wert des Menschen. Er besitzt es nur, wenn er sich, sein Individuum, recht ausbildet. Dieser Wert kann nicht errungen werden durch Handeln nach einem Gesetz.

Daraus entspringt aber nicht ein sittlicher Subjectivismus oder Anarchismus. Dies verhindert der andere Gedanke, dass derjenige, welcher sich wirklich zu einem

eigenen Wesen bilden will, durch dieses Wollen gebunden ist an die Gemeinschaft der Geister, deren gemeinschaftlicher Leib die Welt ist, die sich gegenseitig bilden (Mon. 356 f.). Ohne diese Gemeinschaft ist sowohl das Entstehen der Selbstanschauung als auch das Bilden eines eigenen Wesens unmöglich.

„Nur wenn er von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen und jeder andern Darstellung von ihr sich und die seine vergleichend gegenüberzustellen, kann er das Bewusstsein seiner Selbstheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das einzelne erkannt." „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für alles, was er nicht ist" (Mon 371 f.).

Diese Gemeinschaft der Geister ist jedoch nur dadurch möglich, dass der Mensch neben der Gabe der Selbstanschauung die Gabe besitzt, andere in ihrem wahren Wesen anzuschauen.

3. Die Anschauung anderer Menschen.

Er schreibt an Henriette Herz: „Es gibt hierin (beim Bekanntwerden mit den Menschen) auch eine ursprüngliche Anschauung, wer die nicht hat, der ist für dieses Fach verloren" (Br. I, 226).

Diese Kraft, andere anzuschauen, schreibt Schleiermacher dem Gemüte des Menschen zu. Es besitzt die Kraft, in anderen das innere Wesen zu sehen, wie in sich, andere als fühlende, wollende Wesen mit eigener Bildung und eigenen Bildungsgesetzen nachzuempfinden. Es ist das Organ des Menschen, auf das andere Menschen mit ihrem eigenen Wesen wirken. Das „Reagens", wie er es mit einem der Chemie entnommenen Bilde nennt, durch das allein Geist, Gemüt, Fantasie und alles schöne in der menschlichen Natur nachzuweisen sind (Dilthey I, Anh.: S. 80).

Nun ist aber auch dem Gemüte nirgends das innere Wesen anderer Menschen selbst gegeben, wie etwa dem Menschen das eigene Wesen. Wie dem Menschen von

der Körperwelt nur das Handeln derselben auf ihn durch seine Sinne gegeben ist, so ist ihm auch von den Menschen nur ihr Handeln gegeben. „Den andern kann ich nur aus seinen Thaten erkennen, denn niemals tritt sein inneres Wesen selbst vor mein Auge“ (Mon. 363). Wie nun aber eine schaffende Kraft im Menschen, Schleiermacher nennt sie Fantasie, aus den zusammengehäuften einzelnen Wahrnehmungen eine geordnete Aussenwelt construiert, so besitzt auch das Gemüt solche schöpferische Kraft und schafft aus den zerstreuten Wahrnehmungen geistigen Lebens das Bild eines Geistes. „Keine Poesie keine Wirklichkeit. So wie es trotz aller Sinne ohne Fantasie keine Aussenwelt gibt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüt keine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen sondern bloss Menschliches: dem Zauberstab des Gemüts allein thut sich alles auf. Es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge ohne sich seiner mathematischen Operation bewusst zu sein“ (Dilthey, A. S. 80 f.).

Diese schaffende Kraft des Gemütes nennt desshalb Schleiermacher auch Fantasie, die von ihr hervorgebrachte Anschauung ein „Verstehen mit der Fantasie“ (Br. I 329), mit der „Einbildungskraft“ (P. 33; O. 23). Diese Gabe des Gemütes ist das Prophetische im Menschen (Br. I 328).

Wie das Entstehen der Selbstanschauung eine Offenbarung von innen ist, so auch diese Anschauung anderer, sie ist „ursprünglich“ (Br. I 318, s. S. 25 d. A.). Aber gerade so wenig wie dort ist hier ein allmähliches Entstehen, eine Vorbereitung der Anschauung ausgeschlossen. Sie entsteht nur durch fortgesetzte Arbeit des Menschen.

Dem Menschen geht zunächst eine Ahnung auf von dem Wesen des andern, ähnlich wie bei dem Entstehen der Selbstanschauung von seinem eignen. Während aber dort daraus ein mit Gefühl verbundenes und durch dasselbe geleitetes Handeln entsteht, bestimmt diese Ahnung den Menschen dazu, alles was er vom andern wahrnimmt unter einen Gesichtspunkt zu fassen und sich so allmählich ein Bild von dessen Charakter, Wesen und Fühlen zu bilden

(Br. I 328). „Aber wie hat Dir mein langsames Auffassen Furcht vor einem einseitigen Auffassen geben können? Vielmehr bin ich eben durch diese Langsamkeit am besten davor gesichert; denn sie ist ja nichts anderes als die Maxime, dass alles Einzelne nur ein Teil ist und dass man erst mehrere Teile haben muss, um es recht zu verstehen, das ruhige Abwarten einer vollendeten Anschauung und eine aufrichtige Abscheu gegen alles einseitige Urteilen und die superkluge, voreilige Menschenkenntnis aus einzelnen Zügen ...“ (Br. I 293).

Indem Schleiermacher das entstehende Produkt Anschauung nennt, behauptet er einerseits, dass darin wirklich ein Bild des andern Menschen vorliege, andererseits hält er fest, dass wie bei der sinnlichen Anschauung, so auch hier eine von dem Anschauenden ausgehende Thätigkeit und bei ihm vorhandene Bedingungen der Anschauungsfähigkeit notwendig sind.

Um überhaupt ein eigenes Wesen anschauen zu können, muss der Mensch schon eine Vorstellung von Art und Wesen eines solchen haben.

Diese Vorstellung kann er nur gewinnen aus der Selbstanschauung. Ohne sie ist also auch Anschauung anderer nicht möglich. Sie gibt dem Menschen erst die Fähigkeit „aus den Erscheinungen das Innere nach festen Gesetzen und sicheren Ahndungen zu konstruieren“ (Dilthey, A., S. 83). Da nun Selbstanschauung nur durch „menschliches Handeln“ zu Stande kommt, so ist auch Anschauung anderer ohne es nicht möglich. In dem Masse aber als sich die Selbstanschauung durch das Handeln vertieft, vertieft sich auch die Anschauung anderer.

Auch, wenn man betrachtet, was diese Anschauung inhaltlich bietet, zeigt es sich, dass sie von der Selbstanschauung nicht getrennt werden kann. Der Inhalt ist das wahre, innere Wesen des andern, sein Charakter, sein „Sollen“, „die Regel der betreffenden Natur“. „Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen, und wer darum nicht weiss, wie kann der sie kennen“ (Dilthey,

A. 83). Dass es dies gibt, kann aber der Mensch nur aus der Selbstanschauung wissen. Man muss sich selbst als sittliches Wesen erkennen und haben, dann erst kann man andere als solche erkennen.

So bildet denn der Mensch mit Hilfe der Selbstanschauung und in Analogie zu ihr die Anschauung anderer, durch die allein Erkenntnis von einem Charakter möglich ist (Dilthey, A. 81).

Wenn man dies innere Wesen eines Menschen einmal angeschaut hat, versteht man von hier aus alle Äusserungen desselben. Vieles was vereinzelt als Fehler und Unrecht erschiene, wird von hier aus verständlich und entschuldbar. „Ich gehe bei wirklichen und wahren Menschen immer von der Voraussetzung aus, dass, was in ihnen ist, auch zu ihrer Natur gehört und überzeuge mich schwer vom Gegenteil, sodass auch von mir geglaubt wird, ich sei gegen die sogenannten Fehler zu indifferent, ja zärtlich“ (Br. I 293). Ebenso bezeichnet er es als einen Zug der Gemeinschaft zwischen sich und E. Grunow „unsere Art, einen Menschen im Ganzen zu nehmen, nicht von jenem Einzelnen und Äusseren auf das Innere zu schliessen, sondern nur aus diesem das Äussere zu erklären, wohl an Dissonanzen im Menschen zu glauben, aber an keine Widersprüche und keine Verwandlung, sondern nur an Ausbildung und Umbildung“ (Br. I 346).

Dies gilt freilich nur da, „wo ich das Innere schon verstehe“ (Mon. 377) und soweit man es versteht.

Dabei muss diese Anschauung, die ja nur aus dem äusseren Handeln entstehen kann, in fortgesetzter Erfahrung bestätigt und vertieft werden, wobei oft recht starke Korrekturen nötig werden können. So heisst es (Mon. 369): Der Mensch kann nicht mitten im Werden und sich Bilden eine andere Richtung nehmen. „Was uns nicht selten so erscheint, ist gewiss entweder nur Schein . . . oder es ist Berichtigung unserer früheren Ansicht und enthüllt uns tiefer eines Menschen inneres Wesen, den wir vorher zu flüchtig falsch beurtheilt“ (S. auch Mon. 375).

Wie aber die Selbstanschauung dem Menschen auch ein Ziel vorhält, das er als seinem inneren Wesen entsprechend erreichen soll, so zeigt die Anschauung anderer auch das, was Menschen noch erreichen sollen und können, die in sich noch nicht fertig sind.

Dies tritt hervor in einer für das so vielfach missverstandene und für Schleiermacher nachteilig beurteilte Verhältnis zu Fr. Schlegel bedeutsamen Stelle: „Ich habe den Mittelpunkt seines (Schlegels) ganzen Wesens, seines ganzen Dichtens und Trachtens nur als etwas sehr Grosses, Seltenes und Schönes erkannt. Ich weiss, wie damit und seiner ohne Zerstörung eines Teiles nicht abzuändernden Lage gegen die Welt, alles was fehlerhaft, widersprechend und unrecht in ihm ercheint, sehr natürlich zusammenhängt; ich muss und kann also gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zertrümmert wird, als er zu einer einigermassen harmonischen Darstellung desselben im Leben oder in seinem Wirken gelangt; mir aber schwebt das grosse und erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor[1])." (Br. I 329; vergl. auch R. Haym: Die romantische Schule. S. 243 f.)

Wie nun durch die Handlungen der Dinge auf den Menschen in diesem die Organe erregt werden und daraus

---

[1]) Man sollte sich bei der Beurteilung Schleiermachers vorhalten, dass „Freund sein" nicht heisst alles billigen; ebenso, dass in Schlegel wirklich etwas Grosses lebte, das Ringen nach Selbstbildung, wie es durch Goethe wachgerufen in der Romantik den Kampf mit der Zeit und der Flachheit begann. Das ist der Einheitspunkt der sog. Romantiker und der Punkt, wo Schleiermacher mit ihnen übereinstimmt. Man vergl. den Brief W. Schlegels an ihn (Br. III. 182, 183). Wie so viele Romantiker scheiterte auch Schlegel daran, dass er glaubte, dass Selbstbilden möglich sei ohne Gemeinschaftsleben. Hierin aber war Schleiermacher schon damals von ihm geschieden.

Gefühle entstehen, je nachdem diese Erregungen als angenehm oder als unangenehm empfunden werden, so geht es auch im geistigen Leben. Die Handlungen des einen Menschen greifen in das Gebiet des andern ein und erregen denselben. Diese Eingriffe können nun als angenehm oder unangenehm empfunden werden.

Der sinnliche Mensch empfindet sie als unangenehm, wenn sie ihm einen sinnlichen Genuss rauben, als angenehm, wenn sie ihn geben oder erhöhen. Für ihn hat desshalb immer nur die einzelne Handlung in diesem ihrem Erfolg Wert. Ein Bedürfnis und Bestreben, in ihr etwas anderes zu suchen, hat er nicht. Er kommt desshalb nicht zur Erkenntnis des einheitlichen Wesens eines Menschen: „Der Sinnliche sieht, wie nur äusserlich sein Thun ist und sein Denken auch alles nur vereinzelt und äusserlich“ (Mon. 359).

Derjenige jedoch, der in sich selbst einen höheren Wert kennt als sinnlichen Genuss, sein inneres Wesen, der hat auch einen anderen Massstab für die Handlungen anderer. Lust bereiten sie ihm, wenn er in ihnen ein, dem seinen entsprechendes, eigenes Wesen findet, Schmerz, wenn er es nicht findet. Dadurch, dass ihm diese Gefühle möglich sind, kann der Mensch sein Begehrungsvermögen durch sie bestimmen. Thut er das, so sucht er in andern das ihnen eigene, innere Wesen. Je stärker bei ihm selbst die Anschauung und das Bedürfnis des eigenen Wesens wird, desto stärker auch das Bedürfnis, es bei andern zu finden. Dies Bedürfnis, das eigene Wesen bei andern zu finden, anzuschauen, ist die Liebe. Wo sie eigenes Wesen findet, da entsteht ihr das Gefühl der Freude, wo sie es nicht findet, Schmerz. „Freude erregt das Anschauen des Befreundeten, Liebe die innere Wahrheit“ (Mon. 350). Aber Schmerz erregt das Treiben derer, die von ihrem Beruf zum höheren Leben nichts wissen (Mon. 352 f.).

Diese Gefühle werden noch dadurch verstärkt, dass die Anschauung anderer den Menschen in seinem eigenen Wesen beeinflusst. Eindringen kann der Mensch nicht in

das Innere des andern. Er kann sich ihm nur darstellen. Doch durch die Anschauung, die er in solcher Darstellung bietet, weckt der höhere Mensch den Keim der besseren Menschheit im andern, die Liebe zum Höchsten (P. 10; O. 7). Die rechte Erziehung der Kinder beruht darauf, dass man ihnen die rechte Anschauung bietet. Das thun die meisten Eltern nicht, und in diesem Gefühl versuchen sie durch künstliche Mittel, „Künsteln", zu erreichen, was sie nur auf jenem Wege erreichen könnten (Br. II. 25) (1805) (vergl. auch Mon. 402).

Diese „Liebe" nun ist die „Anziehungskraft der geistigen Welt". Sie erregt ja das Bedürfnis nach Anschauung und gibt die Fähigkeit zu ihr, den „allgemeinen Sinn". Sie allein macht deshalb auch eigene Bildung möglich (Mon. 372 f.).

Diese Fähigkeit des Menschen sein Begehrungsvermögen auf die Anschauung anderer zu richten, ruht in seinem Gemüt, macht dessen Wesen aus. Desshalb ist auch das Gemüt allein die schaffende Kraft, durch die diese Anschauung gebildet wird. Desshalb ist es aber auch die Kraft, die ein Leben der Gemeinschaft der Geister schafft, die sich gegenseitig bilden, weil sie das Bedürfnis haben miteinander zu leben, einander anzuschauen und zu lieben (Mon. 372 f.). So heisst die Liebe auch „der Gemüter Wechselwirkung". Jn ihr umschlingt das Gemüt die andern und wird sie nimmer lassen (Mon. 417). Das Gemüt ist liebevoll (Mon. 410).

Ohne diese Liebe begehrt der Mensch nur ein Wirken für äussere Verhältnisse nicht für das wahre Wesen (Br. I 322).

Aus dieser Fähigkeit der Anschauung, dem allgemeinen Sinn, und diesem Bedürfnis darnach, der Liebe, die beide vom Gemüte des Menschen ausgehen, entspringt alles Gemeinschaftsleben der Menschen. Das Verständnis für dieses fehlte den Stoikern, weil ihnen der Begriff Anschauung fehlte (Kritik der Sittenlehre, philos. W. I 175).

Aus ihnen entsteht wahre Liebe und Freundschaft (Mon. 378) gegenüber der falschen, die nur um äusser-

licher Zwecke willen da ist, und wo desshalb der Freund dem Freund, der Liebende der Geliebten das wahre Wesen zerstört (Mon. 386 f.). Durch sie sehen die Liebenden einander „in ihrer göttlichen Unverletzlichkeit und Unsterblichkeit" (Briefe über Lucinde philos. W. I 494). Sie ermöglichen die wahre Ehe und die wahre Art Vater zu sein und damit die höchste und schönste Stufe der Menschheit. Hier zeigt sich die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt (Mon 402 ff.).

Die aus ihnen entspringende Gemeinschaft macht erst Vaterland und Staat zu dem, was sie sein sollen, dass sich jeder als Teil fühlen kann von des Vaterlandes Vernunft, Fantasie und Stärke, es liebt als sein selbstgeschaffenes, höheres Dasein (Mon. 388). Hier tritt deutlich hervor, wie Schleiermacher notwendig den Nationalstaat für das richtige halten musste, wo wahres gegenseitiges Verständnis, Anschauung möglich ist, und ein erbitterter Feind aller Bestrebungen, die ohne Rücksicht auf die Möglichkeit innerlicher Gemeinschaft Staaten zusammenschweissen wollen. Der Mensch muss einer Welt angehören, „die er machen half", d. h., die dadurch entsteht, dass er und andere sich in ihrem Wesen darstellen, anschauen und gegenseitig bilden, und die desshalb auch „das Ganze seines Denkens und Willens umfasst" (Mon. 390, 392).

So soll auch jeder alle Mittel der Gemeinschaft, Geselligkeit, Sprache und Sitte, so gestalten, dass sie einen Weg zu seinem wahren Wesen, aber auch ihm einen solchen zu dem anderer ermöglichen. Dann arbeitet er daran, dass das Höchste, das rechte Ziel der Menschheit, aus den Keimen der Gegenwart hervorgehe (Mon. 391—95).

Daran soll jeder, der Geringste wie der Höchte, mitwirken und darin seinen wahren Wert und sein wahres Wesen finden. Wer dies thut, nimmt Teil an dem wahren, göttlichen Leben des Menschen und wer dies einmal gekostet, möchte immer daran teilnehmen (Mon. 360). Nur wer daran teilnimmt, d. h., nur wer Sinn und Liebe hat,

ist auch etwas eigentümlich liebenswertes (Mon. 378) und bekommt überhaupt einen Wert.

„Ich nehme die menschliche Natur als eine notwendige Stufe des geistigen Lebens, die eben da sein muss, und von dieser Seite betrachtet, ist kein Mensch unbedeutend, der etwas eigentümliches hat, der die menschliche Natur von einer Seite darstellt“ (Br. I 402).

Das Bewusstsein, daran teilzunehmen, ist auch die innere Kraft seines eigenen Wesens. Es erlahmt in trüben Stunden und muss dann durch die Freunde gestärkt werden. „Der Glaube, dass auch mein Dasein und Leben, nicht bloss die absichtliche Darstellung in die Gemüter lebendig eingreift, bedarf bei mir einer solchen Stärkung gar sehr“ (Br. I 290).

Der Begriff Anschauung erstreckt sich nun bei Schleiermacher auf alles, was ein eigengebildetes, einheitliches Wesen hat, das nicht nur durch ein Zusammensein äusserer Daten zu erkennen ist, sondern das in seinem inneren Dasein, seinen eigenen Gesetzen, seiner eigenen Art aufzufassen ist. Alles derartige erschliesst dem Menschen die Gabe der Anschauung.

Ein solches Wesen ist ein Buch. Es muss nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit der „Fantasie“ verstanden (Br. I 329), „angeschaut“ werden (Br. I 225). Es liegt ihm ja das Wesen und Wollen des Schreibers zu Grunde (Recension Garves ges. W. z. Philos. I. Bd. 510; Br. I 328). In den Briefen über die Lucinde erlaubt sich die (fingierte) Schreiberin noch kein Urteil über diese, weil sie lange bei der Anschauung verweilt, ehe sie sich ein Urteil oder eine Übersicht erlaubt „bei allem, was ein eigengebildetes Wesen ankündigt“ (philos. W. I 423). Auch das ganze Leben des Menschen, wie er es sich entsprechend seinem Wesen gestaltet, ist durch solche Anschauung in seiner Einheit zu erfassen: „Wer ein schön gestaltetes Leben anschauend mitgeniessen darf“ (an H. Herz, Br. I 80). An Reimer, in dessen Familienleben er einen Einblick gewonnen hatte, schreibt er: „Wenn mein Leben so klar und vollständig

dasteht, sollst du es auch so rein anschauen" (Br. I. 313). Ehe und Berufsleben bieten solche Anschauungen: „Ich habe dich in deiner Liebe gesehen und in deinem Berufe, das waren die beiden Anschauungen, deren ich bedurfte" (An E. v. Willich, Br. I. 410).

Die Anschauung allein ermöglicht es, die ganze Idee der Charaktere der Völker aufzufassen, die im Einzelnen nicht anders als zerstreut und mit vielem Fremdartigen vermischt angetroffen werden (P. 33; O. 23) und sie lehrt das wahre Wesen des Vaterlandes verstehen (Mon. 388). Auch die Sprache (Br. II 26), die Geschichte (Mon. 401) und die ganze Welt (Mon. 420) können in ihrem wahren Wesen nur durch die Anschauung erkannt werden.

Auch diese Anschauung anderer nennt Schleiermacher „ursprünglich", wie wir sahen (S. 17 d. A.). Sie ist hervorgerufen durch äussere Eindrücke. Die Bezeichnung „ursprünglich" kann also nicht sagen wollen, dass sie durch nichts Äusseres vermittelt sei.

Doch wir sahen, dass diese Anschauung nicht möglich ist, ohne dass der Mensch Selbstanschauung hat. Diese gibt ihm erst das Verständnis für die Regel und das innere Dasein eines eigenen Wesens. Dieses Verständnis ermöglicht ihm erst, sich darnach das innere Wesen anderer zu construieren, zu schaffen.

Das aber ist das „ursprüngliche" an dieser Anschauung, dass sie von jedem selbständig geschaffen werden muss. Wenn sie nicht eine ursprüngliche, d. h. von dem, der sie hat, selbst geschaffen ist, ist sie überhaupt keine.

Desshalb setzt sie auch einen Habitus im Gemüte des Menschen voraus, durch den ihr Schaffen erst möglich wird, die Selbstanschauung.

II.

Die religiöse Anschauung.

1. Was ist bei Schleiermacher „Anschauung des Universums“ und in welchem Verhältnisse stehen dazu die religiösen Gefühle?

Wenn Schleiermacher den Begriff Anschauung auf das Gebiet der Religion überträgt, so müssen wir nach dem vorhergehenden annehmen, dass auch hier ein eigentümlich gebildetes Wesen anzuschauen ist. Ebenso müssen wir annehmen, dass der Mensch eine eigene Kraft besitzt, dieses anzuschauen.

Das Angeschaute muss dem Anschauenden auf irgend eine Weise gegeben sein, muss auf es einwirken. Der Anschauende wiederum muss gemäss einer in ihm liegenden Gabe das Angeschaute aus diesen Wirkungen construieren können.

Ist nun der Anschauende in der Religion wiederum der Mensch, so ist das Angeschaute hier das Universum. Durch Zusammenwirken beider kommt die religiöse Anschauung zu Stande (P. 52 ff.; O. 32 ff.; Lipsius S.161 f., 168; O. Ritschl 47 f.). Es muss also ein Wirken, ein Handeln des Universums den Menschen treffen. Solche Handlungen des Universums sind alle Begebenheiten in der Welt, alle Thaten, jedes Wesen, besonders jeder Mensch, die Menschheit und ihre Geschichte (P. 55 ff., 48, 102; O. 32 f., 29, 56 f.). Aber in diesen allen ist nicht das Wesen des Universums selbst gegeben, sie sind nicht das Universum selbst (P. 57, 94 f., 105 f.; O. 33, 51, 59). In diesen allen wird das Universum „angeschaut“, d. h. hinter ihnen und in ihnen sich ausdrückend und wirkend schaut der Mensch ein einheitliches Wesen, ebenso wie er hinter und in allen Thaten eines Menschen ein einheitliches Wesen anschaut. Er sieht in allen diesen Thaten Individualität und Charakter des Universums (P. 59 f.; O. 33). So sieht die Religion

im Universum also ein Wesen, das Individualität und Charakter hat. Dementsprechend heisst es auch: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion“ (P. 60; O. 33).

Hiergegen führe man nicht an, dass ja die Religion keine Erkenntnis der „Natur und Substanz des Ganzen“ biete (P. 58; O. 33). Das thut sie nicht. So wenig wie die sinnliche Anschauung eine Erkenntnis des Dinges an sich und die Anschauung anderer Menschen oder die Selbstanschauung Erkenntnis der Natur und Substanz der menschlichen Seele bieten. Auch die Religion bietet uns eine Anschauung, d. h. eine vom Menschen auf Grund der Handlungen des Universums construierte Vorstellung von dem in allem wirkenden inneren Wesen, seiner Regel, seinem Sollen (P. 53 f.; O. 32 f.).

Diese religiöse Anschauung kommt nun auch grade so zu Stande, wie die Anschaunng anderer Menschen. Das Hervorbringende ist die schöpferische Kraft des Menschen, die Fantasie. So heisst die Kraft nach der Art ihrer Thätigkeit.

Nach Ausgangspunkt und Inhalt ist es ebenfalls das Gemüt des Menschen, das anschaut (P. 71, 77, 92 f., 107; O. 39, 42, 50 f., 60; Lipsius S. 150 f.).

„Darum ist es auch das Gemüt recht eigentlich, worauf die Religion hinsieht, und woher sie die Anschauungen der Welt nimmt“ (P. 92; O. 50).

Hieraus wird sofort klar, dass mit der religiösen Anschauung Gefühle verbunden sein müssen. Das Gemüt bildet die Anschauungen aus den es treffenden Handlungen des Universums. Durch diese wird es erregt. Diese Erregungen werden einerseits als Gefühle bewusst, andererseits erzeugen sie Anschauungen. Da nun das Gemüt das aufnehmende und bildende Organ ist, so ist auch die religiöse Anschauung, wie die anderer Menschen, abhängig von der Bildung des Gemütes. Wie ein sinnlicher Mensch bei sich und andern nicht über das Äusserliche hinauskommt, so sieht er auch vom Universum nur die äusseren

Begebenheiten und ihren Nutzen oder Schaden für ihn. Religion kann also nur in dem Gemüte vorhanden sein, das zu gleicher Zeit im Stande ist, sich und andere in ihrem wahren Wesen anzuschauen. Nur wer diese Fähigkeit überhaupt hat, der hat sie auch dem Universum gegenüber. So scharf also Schleiermacher Religion und Moral trennt, so haben sie doch ihren Vereinigungspunkt im Gemüte des Menschen. Dies wird noch weiter erläutert werden (s. II. Teil I. 2.).

„Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt, denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe (P. 93 f.; O. 50 f.). Erst von dieser Anschauung aus kann sich das Gemüt auch zur höheren erheben. Es muss im Stande sein, Individualität und Einheit in sich und anderen zu schauen. Diese Begriffe überträgt es dann auf das Universum (P. 92 f.; O. 50 f.). Es schaut in diesem also ein seinem Wesen analoges Wesen, das es durch diese seine Functionen verstehen kann.

Doch die Anschauung der Menschheit findet der Mensch nur in und durch Liebe, d. h. wenn sein Begehrungsvermögen bestimmt ist durch die Gefühle, die mit Selbstanschauung und Anschauung anderer verbunden sind, und nach diesen strebt. Ebenso muss das Begehrungsvermögen bestimmt sein durch die mit der Anschauung des Universums verbundenen Gefühle, damit es nach dieser Anschauung strebt, sie entwickelt. Es muss der „Trieb anzuschauen“ vorhanden sein (P. 51, 68; O. 31, 37), die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die Richtung des Gemütes auf das Ewige (P. 24; O. 17). Diese Richtung des Gemütes aber entwickelt sich nur mit der Richtung desselben auf die Menschheit. Diese aber ist die Liebe. Aus dieser Liebe erwächst auch die Religion, ja sie ist solche Liebe, solch ein Trieb, ein eigenes Wesen anzuschauen.

Desshalb: Sehnsucht nach Liebe[1]) ist es, was ihm (dem Menschen) zum Genuss der Religion verhilft (P. 94; O. 51).

Das alles nun setzt einen bestimmten Zustand des Gemütes, also eine Bildung desselben voraus. Ganz und voll erreicht wird dieser Zustand erst durch die Anschauung selbst, da wo sie ist. Doch ist er auch als Voraussetzung derselben zu betrachten. Da dieser Zustand des Gemütes darin besteht, dass es die Handlungen des Universums richtig aufnimmt, durch sie erregt wird, diese Erregungen aber als Gefühl bewusst werden, so wird er auch kurzweg „Gefühl" genannt. Dies Wort bezeichnet dann Fähigkeit des Gemütes zu Gefühlen, hier zu religiösen Gefühlen. So ist der der Religion unfähig, dem „das Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt" (P. 50; O. 31).

Dieses Gefühl aber wird gebildet durch die vorhergehenden Anschauungen. Es ist „nichts anderes als die ununterbrochene Thätigkeit gewisser Ideen" (Br. I 333). Diese Ideen selbst sind aber nur möglich, wenn das Gemüt die Handlungen des Universums aufnehmen kann, also Gefühl hat. So bilden die Anschauungen das Gemüt in seiner Gefühlsfähigkeit weiter, die Gefühle produzieren Anschauungen, die dann wieder bildend wirken. „Gedanken und Gefühle bilden einander wechselseitig aus" (Kritik d. Sittenlehre, Ges. W. zur Philos. I 240), „Gefühl und Einsicht eines jeden bilden sich gegenseitig aus" (a. a. O. 243).

So kann man das Gefühl fassen als das der Anschauung Vorhergehende und Nachfolgende. Genau betrachtet ist es aber auch hier etwas ihr parallel Laufendes. Indem das Gemüt die Handlungen des Universums wahrnimmt, produziert es nach innen zu Gefühle, durch die

---

[1]) Im Originaltext heist es Religion. Dies gibt keinen Sinn. In der II. Ausgabe heisst es „Liebe". Dasselbe konjiciert Otto in seiner Ausgabe und ein Unbekannter mit Bleistift am Rande des von mir benutzten Exemplars von Pünjer aus der Berliner Bibliothek. „Religion" ist wohl durch Irrtum des Setzers aus der zweiten Hälfte des Satzes auch in die erste geraten.

seine Erregtheit dem Menschen selbst bewusst wird, nach aussen Anschauungen, die den Menschen das Erregende erkennen lassen.

Gefühle ohne Anschauung sind ein unklarer Zustand. Da, wo Gefühle auftreten, ohne dass auch Anschauung produziert wird, sind sie nur Nachahmung der Gefühle anderer Menschen und ihrer Religion. Ebenso ist Anschauung ohne Gefühle leere Mythologie ohne religiösen, gemütserhebenden und bildenden Wert.

Hiermit richtet sich Schleiermacher sowohl gegen Supranaturalismus als Rationalismus und die Kantischen Postulate. In ihnen allen werden seiner Ansicht nach Anschauungen ohne Gefühle weiter gepflanzt. Ebenso gibt es eine mystische Schule, die Gefühle ohne Anschauungen hegt (Lipsius, S. 170).

2. Die Entstehung und Entwicklung der religiösen Anschauung.

Hierbei ist zweierlei zu beachten. 1. Die Religion entspringt notwendig aus dem inneren Wesen des Menschen, dem Gemüte. Sie ist also ein eigenes Produkt desselben, „ursprünglich". 2. Zur Religion ist doch wieder eine Bildung des Gemüts notwendig. So ist sie in ihrer bestimmten Gestalt und Haltung ein Produkt der Geschichte. (P. 17; O. 13; Lipsius, S. 159; Bender I 168; O. Ritschl, S. 30 ff.)

So ist es schon bei dem einzelnen Menschen. Er bedarf der Mittler, die die Bildung des Gemütes und dadurch die Religiosität in ihm hervorbringen (P. 118; O. 68), der Heroen der Religion[1]) (P. 23; O. 16). Diese haben eine doppelte Aufgabe. 1. Sie erziehen das Gemüt zur Fähigkeit des Anschauens. In den sinnlichen Gemütern wecken sie die höhere Grundkraft des Menschen, den Trieb, sich hinzugeben, die Liebe. Den sich in diesem

[1]) vergl. O. Ritschl, S. 79 ff.

Triebe verzehrenden Gemütern zeigen sie die reale Welt, in der sie wirken und schaffen sollen. Überall wecken sie den schlafenden Keim der besseren Menschheit, verkünden sie das Innere aller geistigen Geheimnisse und sprechen sie aus dem Reiche Gottes herab, streuen begeisterte Reden aus, ob ein empfängliches Gemüt sie finde und bei sich Frucht bringen lasse (P. 8—10; O. 6—8). Ihre 2. Aufgabe ist, immer neue Gebiete der Welt der religiösen Anschauung zu erschliessen, in allem, was neu in den Gesichtskreis der Menschheit tritt das innere Wesen des Universums zu schauen.

Diese Heroen der Religion greifen nun nur dadurch in das innere Wesen der Menschen ein, dass sie sich ihnen darstellen. Mehr kann niemand thun. Dadurch aber, dass die andern sie anschauen in ihrem Wesen, werden sie gebildet, weiter geführt zu immer tieferer Anschauung, schliesslich zu der des Universums. Haben sie diese aufgenommen, dann erscheint ihnen vor allem in diesen Heroen der Religion das Handeln des Universums.

Aber notwendig ist, dass in ihnen selbst die Anschauungsfähigkeit entsteht, denn Religion ohne diese gibt es nicht. Die Religion ist Sache des menschlichen Gemütes, nicht nur der Geschichte. Je nach der Bildung des Gemütes, der Weite des Blickes, der Kenntnis und Erfahrung von Welt und Menschen entsteht nun im religiösen Menschen eine eigene Anschauung des Universums. Je nach der Verschiedenheit in diesen Dingen — nach dem Standpunkte des Anschauenden sagen die Reden (P. 62; O. 35) — entstehen nun auch verschiedene Anschauungen. Menschen mögen sich noch so nahe stehen, Unterschiede finden sich doch bei ihnen.

Desshalb gibt es kein geschlossenes System für die Religion so wenig wie für die Sternenwelt. Wie in dieser der immer weiter dringende Blick immer neues entdeckt, so entdeckt das immer tiefer werdende Gemüt immer neue Anschauungen in der alten Welt, und vor allem auch in

dem, was neu von der Welt bekannt wird. So ist die Religion unendlich und mannigfaltig (P. 61; O. 34).

Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als hätte die Religion keinen Einheitspunkt. Sie ist ja Anschauung eines einheitlichen Wesens. Nur darüber gibt es kein System, wo und wie sie dieses findet.

Hinzufügen kann man wohl auch im Sinne Schleiermachers, dass die Anschauungen der Menschen, die sich zeitlich und gesellschaftlich am nächsten stehen, einander auch am ähnlichsten sein müssen. Bei ihnen ist ja der Standpunkt und die Gemütsbildung am wenigsten verschieden. Dies führt dazu, dass es historisch gewordene religiöse Gemeinschaften gibt.

Für das Entstehen der religiösen Anschauungen in dem menschlichen Gemüte gibt es nun verschiedene Begriffe. Alle diese Begriffe gehören nicht unmittelbar zur Religion. Man kann Religion haben ohne sie. Aber der religiöse Mensch kommt zu ihnen, wenn er sich das Entstehen der Religion klar macht von seiner Religion aus, d. h. wenn er auch in diesem Entstehen der Religion Handeln des Universums sieht (P. 114 ff.; O. 65 ff.). Entsteht in dem Gemüte des Menschen eine neue Anschauung des Universums, so nennt das der religiöse Mensch eine Offenbarung desselben an ihn.

Diese Offenbarung kann auf zweierlei Weise entstehen: 1. Es kann das Gemüt von einer Begebenheit, etwas äusserem getroffen werden und darin eine Handlung des Universums erkennen. Dies erscheint ihm als ein Zeichen, eine Andeutung des Universums. Die Begebenheit nennt man in der religiösen Sprache ein Wunder, d. h. eine solche, in der das Handeln des Universums unmittelbar erkannt wird. Sofern für die Menschen das Handeln des Universums vor allem in den Heroen der Religion erkannt wird, sind diese vor allem solche Wunder. 2. Die Offenbarung kann dadurch zu Stande kommen,

dass das Gemüt sich vertieft. Dies wird auf das Universum zurückgeführt als eine Eingebung desselben. Solche Eingebungen constatieren wir vor allem bei den Menschen, die uns religiös erwecken und beeinflussen. Alles Handeln, das religiös belehrend wirkt, führen wir auf Eingebung zurück.

Diese Begriffe haben alle nichts zu thun mit Physik und Psychologie. Nicht diejenige Begebenheit, die durch die Wissenschaft unerklärlich ist, ist für die Religion ein Wunder, eine Eingebung, sondern jede, in der sie das Wirken des Universums sieht, sie mag noch so alltäglich sein (vgl. Lommatzsch: Schleiermachers Lehre vom Wunder). Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe „Weissagung". Aus ihrer Kenntnis vom Wesen des Universums schliesst die religiöse Anschauung, was dieses mit einer begonnenen Handlung bezweckt und wie dieses sie beenden wird. Je vollkommener die religiöse Anschauung, desto sicherer dieser Schluss. Trifft sie nicht zu, so dient das der religiösen Anschauung als Correctur.

Sofern nun alle Religion von der Religion auf ein Handeln des Universums selbst zurückgeführt wird, wird sie als übernatürliche Gnadenwirkung betrachtet. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als sei die Vermittlung endlicher Faktoren ausgeschlossen. Im Gegenteil, grade in ihnen wirkt das Universum, vor allem in den Heroen.

Die beiden Faktoren nun, die das Entstehen der Religion im einzelnen Menschen bedingen, bedingen auch ihre Geschichte in der Menscheit. Der Blick der Menschheit erweitert sich beständig. Immer mehr Handlungen des Universums lernt der Mensch kennen und immer mehr Zusammenhänge zwischen ihnen. Andrerseits wird sein Gemüt immer mehr vertieft, sodass er das innere Wesen immer besser verstehen lernt.

Die äussere Entwicklung setzt in der Zeit ein, da sein Sinn nur eine verworrene Summe von Einzelheiten

sah und begriff. Darauf folgte eine Zeit, wo er das Chaos zu ordnen begann, einzelne Gebiete, Elemente und Kräfte darin unterschied und zusammenfasste. Schliesslich ist er im Stande, die ganze ihn umgebende Welt als eine Einheit zu fassen, in aller Vielheit ein System zu erkennen (P. 125 bis 27; O. 71 ff.).

Doch in dem allem liegt noch nicht die Religion. Es muss noch die von dem Gemüt gebildete Anschauung, die das Prinzip des Universums in dem allem erkennt (P. 125; O. 70 f.), hinzukommen [1]) (P. 241, 253, 256; O. 133, 138 f., 141). Erst diese Anschauung macht eine bestimmte Religion zu einem Individuum unter den Religionen, gibt ihr ihr eigenes, nicht aber ob sie das Weltall als Chaos oder als Einheit auffasst.

Diese Anschauung hängt aber von der Bildung des Gemütes ab. Dieses entwickelt sich in der Menschheit in einer parallelen Reihe. Beide Reihen sind auch keineswegs unabhängig von einander.

Erst wenn der Mensch in sich selbst eine einheitliche Kraft, einen Willen anschaut, spürt er auch das Bedürfnis, in dem Mannigfaltigen ausser ihm Kräfte zu suchen, ihnen Gebiete abzuteilen u. s. w.

Vorher erscheint ihm alles als Chaos. Sofern er es religiös anschaut, also darin Wesen, handelnde Mächte erkennen will, kann er nur blindes Geschick oder blindhandelnde Götter, Götzen darin finden. Er kennt ja noch nicht aus der Selbstanschauung ein Wesen, das einen einheitlichen Willen hat. So kennt er auch keine bestimmte Grenzen der Gebiete, keine bestimmten Eigenschaften der Götzen. Wir stehen auf der Stufe, die Animismus und Fetischismus einnehmen (P. 125 f.; O. 71 f.).

So kann sich auf dieser Stufe nur eine schwache, unklare Religion bilden. Das Gemüt ist noch unentwickelt, ohne Kraft eigene Wesen anzuschauen. Schleiermacher

[1]) Diese Scheidung vollzieht O. Ritschl nicht (S. 61 f.), doch ist ohne diese Scheidung die Stellung Schleiermachers zum Gottesbegriff nicht zu begreifen (vergl. S. 45 d. A.).

geht sogar soweit, dass er diese „Ahnungen des Unsichtbaren", die dem Menschen aus den Einzelheiten des natürlichen Lebens entstehen, gar nicht Religion nennen will. Sie sind nicht „Anschauungen der Welt und ihres Geistes — denn es sind nur Blicke auf das unbegreifliche und unermessliche Einzelne — sondern Suchen und Forschen nach Ursache und erster Kraft", deshalb eher philosophisch zu nennen. Wir sehen, wie ernst es ihm damit ist, dass die Religion eine vom menschlichen Gemüte gebildete Anschauung vom inneren Wesen der Welt ist (P. 83; O. 45).

Sobald nun der Mensch im Stand war, sich selbst als hervorbringende Kraft und Ursache zu fühlen, suchte er solche Kräfte auch immer energischer in der Welt, fand sie, sonderte ihre Gebiete ab. Zugleich aber gewann sein Gemüt immer mehr an Kraft, einzelne Wesen mit bestimmtem Willen anzuschauen. Ein solches Wesen war ihm ja nun in der Selbstanschauung gegeben. So ging der Erfassung eines höheren Weltbildes auch eine Vertiefung der Religion zur Seite. Sie schaute in diesen einzelnen Gebieten das Wirken einzelner, zwecksetzender Willen an, oder wenn man vom Persönlichen absah, eine durch Zusammenwirken von Kräften hervorgerufene, motivierte Notwendigkeit (P. 125; O. 71).

Dieser Stufe der Entwicklung gehörten also die Religionen an, die Familien-, Stamm-, Volksgötter, Quell-, Berggötter haben oder ein in allem wirkendes Fatum.

Jedes Ereignis wird bei ihnen als Handlung des auf diesem Gebiete wirkenden Gottes angeschaut. Jedes neue Ereignis auf einem Gebiete offenbart eine neue Eigenschaft des betreffenden Gottes. Dieser erhielt deshalb davon einen Beinamen (P. 59 f.; O. 33). Das Zusammenleben dieser Götter in Kampf oder Frieden ist eine Abbildung dessen, wie man sich den Charakter des Universums denkt (P. 60; O. 33).

Doch es kommt die Zeit, wo der Mensch erkennt, dass er mit seinem Willen Herr dieser Kräfte werden kann; dass er ihren Streit benutzen kann, sie zu besiegen.

Das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen treibt ihn nicht mehr zur Religion (P. 83; O. 45). Es erschliesst sich ihm ein neues, höheres Gebiet, das der menschlichen Zwecke in ihrer Gemeinschaft, der Menschheit.

Zugleich vertieft sich seine Anschauungskraft für sich und andere als eigene, freie, zwecksetzende Wesen immer mehr. So wird ihm sein Gott ein solches Wesen, das nur nicht einen, sondern die Gesamtheit der menschlichen Zwecke zum Zweck hat. Gott ist der Genius der Menschheit (P. 122 f.; O. 70).

Doch auch hierüber hinaus steigt die Religion. Sie schaut Gott in noch mehr an als in der Menschheit, im ganzen Universum als dessen einheitliches Prinzip. Das menschliche Gemüt entwickelt sich so hoch, dass es sich als etwas anschaut, das sein Ziel über sich und die Menschheit hinaus im Universum und der Gemeinschaft mit ihm hat (P. 131 ff.; O. 73).

Während sie aber jetzt noch auf der Stufe steht, dass sie von dem Inneren des Menschen aus auf dieses Prinzip schliessen muss, wird einst die Zeit kommen, da die Religion alles in der Welt, auch die Natur erfüllt sieht von dem einen Prinzip des Universums (P. 86; O. 46).

3. Die „Ursprünglichkeit" der religiösen Anschauung bei Schleiermacher. — Auseinandersetzung mit Lipsius, A. Ritschl, Bender, O. Ritschl, Bleek.

Gegenüber dem bisher Ausgeführten erhebt sich die Frage, wie Schleiermacher diese so mannigfach vermittelte und von aussen erregte religiöse Anschauung eine „ursprüngliche" nennen könne.

Mit diesem Ausdrucke will auch Schleiermacher nicht mehr sagen, als er mit der Behauptung sagen will, dass Anschauung und Gefühl unzertrennlich verbunden seien in der Religion, nämlich dies, dass religiöse Anschauung

eine aus dem Innern des Menschen heraus selbst gebildete sein müsse.

Wie kommt er aber dazu, sie gerade „ursprünglich“ zu nennen? Aus folgenden Gründen (vergl. S. 25 d. A.):

Selbständig gebildet werden kann eine Anschauung nicht ohne eine vorhergehende Erregung des Gemüts, die als Gefühl ins Bewusstsein tritt. Umgekehrt kann eine solche Erregung nicht vorhanden sein, ohne dass eine Anschauung von einem Erregenden entsteht.

Ist Gefühl vorhanden ohne Anschauung, so ist es nachgeahmt, nicht Bewusstwerden wirklich vorhandener, von aussen erregter Gemütsbewegung. Ist Anschauung da ohne Gefühl, so ist sie übernommen, nicht auf Grund eigener Erregtheit gebildet, diese eigene Erregtheit muss immer vorausgehen.

Nun kann aber eine solche Erregtheit des Gemütes nur eintreten, wo das Gemüt fähig, gebildet ist, solche Eindrücke aufzunehmen.

Der durch die Bildung des Gemütes erzeugte Habitus muss also im Menschen vorhanden sein, wenn religiöse Anschauung entstehen soll, ebenso wie ein solcher vorhanden sein muss bei der Anschauung anderer.

So oft echte religiöse Anschauung entsteht, ist sie eine auf Grund dieses Habitus vom Menschen selbständig, aus seinem Inneren heraus gebildete, d. h. ursprüngliche oder auch unmittelbare.

In einem ganz anderen Sinne fassen diejenigen die Worte „ursprünglich“ und „unmittelbar“, die diese Anschauung bei Schleiermacher als einen mystischen Akt bezeichnen, im Sinne dessen, was man als historische Erscheinung Mystik nennt.

Sie nehmen an, Schleiermacher rede von einem im Menschen ursprünglich, d. h. innerhalb seines Geistes ohne Beziehung auf die Aussenwelt vorgehenden Akte. Da nun andrerseits nicht zu verkennen ist, dass die religiöse Anschauung sehr deutliche Beziehungen zur Aussenwelt hat, so verwickeln sich die Anhänger dieser Richtung in

Widersprüche. Auf dieser Seite stehen nun gerade diejenigen, die Schleiermachers Gedankenwelt den genauesten Beobachtungen unterzogen und am gewissenhaftesten geprüft haben. Zunächst ist es Lipsius, der sie vertritt. (Schleiermachers Reden über die Religion.) (Jahrb. für protest. Theol. I. Jahrgang 1875) (vergl. S. 167.)

Lipsius geht davon aus, dass Schleiermacher die Anschauung des Unendlichen im Endlichen finde (S. 136). Aber sofern diese Anschauung ein mystischer Akt ist, ist dieses Endliche, in dem sie gefunden wird, nur das eigne Ich des Menschen. Die religiöse Anschauung ist das Bewusstwerden der unmittelbaren Einheit des Ich mit dem Universum (S. 163, 165). Ja die Anschauung ist diese ursprüngliche Einheit im Ich und Universum selbst (S. 175).

Es ist klar, dass diese Anschauung nur im Innern des Menschen gegeben sein könnte, und dass dieser Akt für sich alleinstehend nur die Erkenntniss vom Universum als die im Ich wirkende lebendige Kraft geben kann. Sie führt zum Pantheismus.

Doch Lipsius hat Schleiermachers Gedanken viel zu genau beobachtet, um hierbei stehen zu bleiben. Er bemerkt, dass die Anschauung bei Schleiermacher noch etwas ganz anderes, etwas aus der Aussenwelt geschöpftes ist.

Der Mensch sieht das unendliche Leben in allen seinen verschiedenen Gestaltungen, und durch dieses Erblicken des Lebens kommt er zu dem Gedanken einer einheitlichen, dies alles hervorbringenden Lebenskraft, deren Wirken er so anschaut (141 ff., 169 ff.). Wenn der Mensch ergriffen wird von der Schönheit, Grösse, von irgend etwas Einzelnem, dann ergreift er darin die alles bewegende Kraft; er liegt am Busen der Natur (S. 171, 172 f.).

Weil das schliessliche Resultat dasselbe ist, übersieht Lipsius, dass der Weg ein recht verschiedener ist. Einmal ist das Anschauen das Insichschauen des Ich, das andere Mal ist es ein Anschauen von etwas in der Aussen-

welt, das erst konstruiert werden muss, nicht wie das erste unmittelbar gegeben ist.

Es ist klar, dass nur das Zweite dem Begriffe Schleiermachers entspricht, der ja deutlich sagt, dass Anschauung etwas vom Ich gebildetes ist.

Trotzdem muss Lipsius das erste auch festhalten. Würde er das nicht, so müsste er ein gutes Stück von Schleiermachers tiefer Innerlichkeit fallen lassen. Ist die im Universum wirkende Lebenskraft das, was dem Menschen in sich unmittelbar gegeben ist, so kann sie nie als etwas völlig ungeistiges gefasst werden. Wird sie aber nur in der Aussenwelt angeschaut, so ist sie um ein gutes Stück ungeistiger und materialistischer. Da wo Lipsius von dem zweiten Begriffe ausgeht, gibt er sogar schliesslich den Gedanken auf, dass das Universum die in der Aussenwelt angeschaute Kraft ist; es ist die Aussenwelt selbst, die als harmonisches Ganzes erscheint (S. 173). Ist es aber diese selbst, dann ist dieser Begriff des Universums überhaupt nicht mehr zu vereinigen mit dem Gedanken, dass es im Ich gegeben ist.

So hat Lipsius, ohne es zu bemerken, zwei verschiedene Wege zum Universum bei Schleiermacher konstatiert. Erstens die Anschauung des Universums im Innern des Menschen als mystischer Akt.

Zweitens die Anschauung des Universums als die in allem Endlichen wirkende Kraft. Beide Wege geben denselben Begriff des Universums als der überall vorhandenen Lebenskraft. Solange man sie zusammen behält, muss das Universum als etwas Geistiges gefasst werden.

Auf dem zweiten Wege allein aber kommt man zu der Vorstellung, die Anschauung des Endlichen in seiner Gesammtheit sei das Universum. Diese, die „ästhetische“ genannte Anschauung, ist doch nur ein schön gefärbter Materialismus. Mit Recht hält Lipsius die anderen Vorstellungen fest, trotz der Widersprüche.

Diese Widersprüche vermeidet A. Ritschl, indem er nur den zuletzt beschriebenen Begriff vom Universum

festhält. (A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion.)

Zwar berücksichtigt er nicht den Unterschied der Ausgaben. Trotzdem muss er hier angeführt werden, weil seine Auffassung sehr einflussreich geworden ist, und weil er mit seinem grossen Scharfsinn auch in der Verhüllung der 3. Ausgabe die für die Reden von Anfang an massgebenden Gedankenkreise erkennt.

Nach ihm ist die Religion die Fähigkeit, das Universum als harmonisches Ganze anzuschauen. Sie thut dem Ganzen gegenüber dasselbe, was der Kunstsinn dem einzelnen Gegenstande gegenüber thut, sie fasst es in seiner Einheit (S. 28). Die Gottesidee ist die Zusammenfassung der Welt als Einheit (S. 41).

Diesem Universum gegenüber sind nur Gefühle möglich, die den musikalischen entsprechen. Ein willenloses Sichmitnehmenlassen von dieser Harmonie.

Wäre es so, dann könnte Schleiermacher unmöglich zugeben, dass diese Anschauung vom Menschen selbst gebildet ist. Sie muss dann etwas völlig ausser ihm Seiendes ihm geben, die Harmonie des Universums. Ist die Anschauung dieser Harmonie etwas vom Menschen selbst Gebildetes, dann ist es doch die grösste Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst, wenn man sich nun einbildet, von dieser Harmonie werde man willenlos getrieben wie von Musik.

Vor allen Dingen aber bleibt bei A. Ritschl völlig unberücksichtigt, dass die religiöse Anschauung durchaus nicht so entsteht, dass das Universum als einheitliches Kunstwerk vor dem Menschen steht und nun von diesem aufgefasst wird. Sie entsteht nur durch ein allmähliches Bilden des Gemütes. Hat dieses eine gewisse Höhe erreicht, dann fühlt es sich durch alles Einzelne, was es trifft, in einer bestimmten Art afficiert, daraus bildet es die Anschauung des Universums als eines auf das Gemüt handelnden Wesens.

Eine solche „ästhetische“ religiöse Anschauung würde Schleiermacher wohl beurteilt haben wie Schellings System (vergl. S. 48 d. A.; Br. III 314).

Es fehlt ihr thatsächlich alles, was Schleiermachers innerstes, persönliches Interesse ist und mit einem solchen Schleiermacher würde sich Schleiermacher wohl ebenso ungern beschäftigt haben als A. Ritschl selbst (vergl. A. Ritschl S. 19 f.).

Aber es ist sehr verständlich aus Ritschls Buch selbst, wie er zu dieser Ansicht von Schleiermacher kommt. Er hat sie sich gebildet aus seiner Kenntnis der Wirkungen Schleiermachers in den verschiedenen Richtungen seiner Zeit (wobei er freilich auch den unter 13 aufgezählten S. 94 ff. Unrecht thut).

Mit scharfer Beobachtungsgabe entdeckt er hier die Züge, die wirklich überall von Schleiermacher ihren Ausgangspunkt nehmen. Aber es ist ein falsches Verständnis Schleiermachers, das in diesen Richtungen wirkt, so gewiss es eine einseitige Betrachtung der Romantik ist, wenn man „die Romantik" in dieser 2. Generation charakterisiert findet, die auftrat, als die Vertreter der eigentlichen Romantik schon das Opfer ihres unsprünglichen Strebens nach eigener Persönlichkeit gebracht hatten (man vergl. die Anm. S. 20 d. A. u. R. Haym: Die romantische Schule).

Der Geist dieser 2. Generation ist ganz gewiss von Schleiermacher beeinflusst. Doch ward dieser Einfluss umgebogen, indem man gerade das vergass, was Schleiermacher das „Ursprüngliche" nennt, dass nämlich die Anschauung selbstgeschaffen sein müsse, dass sie desshalb einen Habitus des menschlichen Geistes voraussetze, der zu ihr befähigt, und dass deshalb Anschauung und Gefühl untrennbar seien.

Sehr stark von A. Ritschl beeinflusst ist Bender in seinen Ausführungen über die Reden (Schleiermachers Theologie I. Bd. S. 156 ff.).

Eine kleine Abweichung nur ist es, wenn er den Kunstsinn eine Abart des religiösen sein lässt statt wie Ritschl das Umgekehrte anzunehmen.

Dagegen suchte er — wohl unter dem Eindrucke der Kenntnis der ersten Auflage und des Aufsatzes von

Lipsius — die Anschauung des Universums im Endlichen damit zu vereinen.

Die einmal angeschaute Harmonie des Universums fasst der religiöse Mensch dann in allem Einzelnen. Damit beginnen aber auch die bei A. Ritschl nicht beachteten Widersprüche hervorzutreten (S. 116).

Das Verdienst, diese bei Lipsius hervortretenden, bei A. Ritschl und Bender zu Gunsten der einen Seite beseitigten Widersprüche klar erkannt zu haben, hat O. Ritschl. (Schleiermachers Stellung zum Christentum. 1888.) Zugleich weist er nach, dass der Begriff „Anschauung des Unendlichen im Endlichen" nicht in der Weise zu fassen sei als bei A. Ritschl und Bender, stellt durch die Betonung des Umstandes, dass der Mensch das Wesen des Universums in sich selbst finde, das Interesse Schleiermachers am geistigen Charakter desselben wieder ins Licht und geht zugleich weit über Lipsius hinaus, indem er durch Voranstellen des Begriffes Anschauung vor alle anderen Ernst macht mit dem Gedanken, dass Schleiermacher in den Reden eben von religiösen Anschauungen nicht metaphysischen Begriffen rede (s. S. 4 d. A.; O. Ritschl 46).

Scharf betont er zugleich, dass die Anschauung ein Act im Ich sei, bestehend aus Vorgängen im Subject (S. 49 ff.). Dadurch wird die Gedankenreihe von Lipsius abgeschnitten, die bei A. Ritschl und Bender alleinherrschend war. Soll die Religion eine ästhetische Stellung zum Universum sein im Sinne dieser, so muss es gegeben sein wie ein Kunstwerk.

Ebenso scharf betont er auch, dass diese „unmittelbare" Anschauung nur durch Vermittlung der Einzeldinge entstehe (S. 49 f.), also doch auch wieder nicht in dem andern Sinne rein mystisch sei, dass sie nur im Innern des Menschen entstehe.

Nun aber steht O. Ritschl vor der Schwierigkeit, wie diese durch Endliches vermittelte Anschauung trotzdem eine „unmittelbare" oder ursprüngliche genannt werden

könne. Hiermit ist die Frage, die bei Lipsius verdeckt ist, offen gestellt.

O. Ritschl löst sie, indem er den Begriff der Anschauung teilt. Es gibt eine Anschauung, in der das Endliche immer mitgesetzt ist, in der es als Handeln des Universums erkannt wird. Aber sie ist nicht unmittelbar, bei ihr ist ja immer Reflexion vorhanden (S. 50). Sie ist auch nicht das erste in der Religion, sondern sie geht erst aus der ersten ursprünglichen Anschauung hervor als Kontinuierliches, nach dem Vorübergehen dieser ersten fortdauerndes Dasein der Religion (S. 50, 55).

Dagegen ist die erste ursprüngliche Anschauung etwas anderes. Zwar auch hier ist es Einzelnes, Äusseres, in dem das Universum nahe kommt. Aber dieses verschwindet vor dem geistigen Auge. Diesem erscheint, gewissermassen aus ihm hervortauchend wie eine Vision, das Universum und vereinigt sich mit dem Ich in einem unbegreiflichen, unfassbaren Acte. Dieser einmalige Act gibt nun dem betreffenden Menschen die Erkenntnis des Universums, das er nun in anderen Einzelnen vermittelt anschaut.

Diese Lösung scheitert an der Thatsache, dass nach Schleiermacher jener Moment, in dem nach O. Ritschl die primäre Anschauung beschrieben ist, bei jeder Anschauung vorhanden ist. Er ist auch nicht selbst Anschauung, sondern er geht ihr voran und bildet die Grundlage, aus der Anschauung und Gefühle jedesmal hervorgehen (P. 75 f.; O. 42; O. Ritschl, S. 50 ff.; vergl. auch Dilthey, S. 335). Es ist also nur eine Reihe da. Die Religion besteht in einer fortgesetzten Reihe socher „mystischen" Akte, aus denen jedesmal Anschauung und Gefühle hervorgehen.

Nun ist aber doch offenbar bei Schleiermacher die Religion nicht nur ein fortgesetztes Erneuern dieses Momentes, sondern auch etwas Konstantes, aus dem diese Momente immer wieder hervorgehen (P. 82; O. 44 u. a.), und dieses Konstante im Menschen ist offenbar wiederum

ein Produkt der religiösen Anschauung. Demnach muss doch eine grundlegende vorhanden sein, die dann die anderen erzeugt und auch ihren Charakter bestimmt (vergl. auch O. Ritschl, S. 55, 56; P. 261 f., 80; O. 145 f., 43).

Dies ist richtig. Doch diese erste Anschauung hat desshalb keinen von anderen spezifisch verschiedenen Charakter. Sie ist möglich nach einer vorhergegangenen Bildung des Gemütes. Nachdem sie eingetreten ist, wird das Gemüt wieder durch sie gebildet und fähig zu anderen, noch tieferen Anschauungen u. s. w.

Bleek (Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, S. 75 ff.) schliesst sich zwar in den Einzelausführungen über den Begriff Anschauung durchweg an O. Ritschl an (s. bes. S. 88 u. S. 93 Anm. 4) und behauptet auch das Vorhandensein einer doppelten mystischen, vorübergehenden und einer kontinuierlichen Anschauung (s. S. 108 f.). Doch ist die ganze Beurteilung, die überall das Ästhetische an Schleiermachers Gedanken betont, wieder stärker von A. Ritschl's Darstellung beeinflusst. Dies ist um so auffallender, als gerade Bleek in seinem auf genauen Quellenstudien beruhenden Werke die sittliche Bestimmtheit Schleiermachers sehr deutlich aufzeigt. Trotzdem geht er mit A. Ritschl soweit, dass er Schleiermacher Hinneigung zum materialistischen Pantheismus vorwerfen kann. Diese wäre auch ganz gewiss vorhanden, wenn Bleek Schleiermachers Anschauung richtig deutete.

Nimmt man aber eine solche Vorstellung bei Schleiermacher an, so übersieht man völlig, dass nach ihm die religiöse Anschauung ein inneres Prinzip des Universums gibt. Dies scheidet ihn von allem Materialismus und wie wir sehen werden, auch vom Pantheismus (vergl. S. 45 d. A.).

Lebenslauf.

Geboren zu Beerfelden i. O., den 13. Mai 1874, als Sohn des Pfarrers Georg Friedrich Fuchs, besuchte ich die dortige Volks- und höhere Bürgerschule bis zum Jahre 1888, von dieser Zeit ab das Ludwig-Georgs-, dann das Neue Gymnasium zu Darmstadt. Hier bestand ich Ostern 1894 die Reifeprüfung. Darauf studierte ich zu Giessen Theologie und machte August 1897 mein Fakultätsexamen.

Meinen sämtlichen verehrten Lehrern zu Giessen bin ich zu grossem Danke dafür verflichtet, dass sie mir durch Einführung in die Geschichte des religiösen Lebens das Verständnis für dieses selbst und für seinen Unterschied von der Theologie erschlossen. Entscheidende Anregungen erhielt ich von Herrn Geh. Kirchenrat Professor D. Stade für das Verständnis der Bibel und Herrn Geh. Kirchenrat Professor D. Kattenbusch, vor allem durch seine Darstellung der Persönlichkeit Luthers.

Oktober 1897/98 diente ich als Einjährig-Freiwilliger zu Darmstadt im 1. grossherzogl. hess. Inf.- (Leibgarde-) Regiment Nr. 115.

Oktober 1898/99 besuchte ich das Predigerseminar zu Friedberg. Aus Anregungen, die ich in den dogmatischen Besprechungen desselben bei Herrn Direktor D. Weiffenbach empfing, ist vorliegende Arbeit hervorgegangen. Ihm und Herrn Professor D. Flöring schulde ich viel Dank für die vielfache Anregung u[illegible]nterstützung, die ich von ihnen erfuhr, vor allem aber dafür, dass sie die von Giessen mitgebrachte E[illegible]nis des Unterschieds zwischen Religion und Theo[illegible] beim Übergang in die praktische Thätigkeit zu befestigen und zu vertiefen suchten.

Februar 1900 bestand ich die theologische Schlus
prüfung zu Darmstadt und trat dann als Pfarrvikar z
Brauerschwend bei Alsfeld in den Dienst der hessische
evangelischen Landeskirche ein. — Die vorstehende Arbe
hat auch in ihrer Fortsetzung der Giessner Fakultät b
der Promotion vorgelegen. Sie erscheint demnächst a
ganze. Dass nur der erste Theil als Dissertation au
gegeben wird, hat äussere Gründe.

---

von Münchow'sche Hof- und Universitätsdruckerei (Otto Kindt).

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3098
R4F8

Fuchs, Emil
Schleiermachers
Religionsbegriff

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 08 10 003 9